



Symbolika liczby siedem w traktacie kabbalistycznym *Sefer ha-temuna*

Dominika Górnicz

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

Abstract

The Symbolism of the Number Seven in the Kabbalistic Treatise *Sefer ha-Temunah*

In recent decades, there has been increasing criticism of the dichotomy which is deeply rooted in research on religion and Judaism, namely the dichotomy between linear and cyclical notion of time with categories of history and myth respectively related to them. The aim of this article is to point out how in one religious tradition different models of time can coexist and be inextricably intertwined. The text which supports this idea is the anonymous kabbalistic treatise entitled *Sefer ha-Temunah*, probably composed in the mid-14th century within areas of the Byzantine Empire. The main topic of this treatise is the kabbalistic doctrine of cosmic cycles (*shemittot* and *yovel*), which is an idea of worlds periodically created and returning into a state of chaos. In this work I adapt Moshe Idel's view, according to which the elementary structure of time in Judaism in its ritual dimension is based not on relations between precisely defined events, but on the central role played by the number seven and the process of counting to seven itself. The paper examines what role is played by the number seven and the system of associations constructed over it in the cyclical concept of time presented in *Sefer ha-Temunah*. I also adopt the assumptions of theory of ritual by Roy A. Rappaport to indicate that the source of the idea of cyclical time in cosmic scale is the experience of repeatability of events in ritual. This view is confirmed on the basis of the hermeneutics of *Sefer ha-Temunah* and allows a better understanding of this text.

Key words: symbolism of numbers in Judaism, kabbalistic cosmology, cyclical time in Jewish Mysticism, *Sefer ha-Temunah*, cosmic cycles, *sefirah Binah*, menorah, astrology in Kabbalah

Słowa kluczowe: symbolika liczb w judaizmie, kosmologia kabbalistyczna, czas cykliczny w mistyce żydowskiej, *Sefer ha-temuna*, cykle kosmiczne, *sefira Bina*, menora, astrologia w kabale

Wprowadzenie

Moshe Idel w swojej pracy poświęconej zagadnieniom czasu i historii w mistyce żydowskiej¹ rozpoczyna analizę źródeł od przedstawienia szkicowej typologii sposobów konceptualizacji czasu w religiach. Wyróżnia on trzy podstawowe modele tego zjawiska:

1. *Mikrochronos*, czyli czas cykliczny, który obejmuje niewielkie jednostki czasu, na przykład dni czy lata. Jest on generowany przez nałożenie wielokrotnie powtarzalnych aktów rytualnych na *continuum* czasu. W tym modelu czasu akty rytualne odwołują się do wydarzeń dla nich wzorcowych.
2. Czas linearny, który ze względu na skalę czasową, jaką obejmuje – w porównaniu z pierwszym i trzecim typem czasu – badacz określa terminem *mezo-chronos*. W tym przypadku podkreśla on wyjątkowość formatywnego dla danej religii wydarzenia, prowadzącego do przewartościowania historii, która jest odtąd historią zbawienia. O ile pierwszemu typowi czasu ma odpowiadać kategoria mitu, do drugiego z nich odnosi się pojęcie historii.
3. Cykliczny czas kosmiczny, *makrochronos*, który obejmuje powtarzające się jednostki czasu o wymiarach kosmicznych. Paradygmatem zarówno pierwszego, jak i trzeciego typu czasu jest cykliczność, o ile jednak w przypadku *mikrochronosu* wydarzenia rytualne, które go konstytuują, zachodzą wielokrotnie w ciągu życia jednostki, *makrochronos* całkowicie poza nie wykracza i nadaje rytm całemu kosmosowi. Za jego wzorcową egzemplifikację można uznać hinduistyczną doktrynę Kali Juga².

W ostatnich dekadach rozwinęła się krytyka głęboko zakorzenionej w badaniach nad religią i judaizmem dychotomii czas linearny/czas cykliczny wraz z odpowiadającymi im kategoriami historii i mitu. Z jednej strony dokonują jej teoretycy religii³, z drugiej badacze judaizmu, a zwłaszcza mistyki żydowskiej⁴. Idel również dystansuje się od ujęcia dychotomicznego przez podkreślenie, że trzy omówione wyżej kategorie mają charakter „miękkiej” typologii, a nie ścisłej klasyfikacji. W tym samym systemie religijnym mogą występować nawet trzy różne typy czasu. Ich komplementarność można zaobserwować również w wielu tekstach kabalistycznych. Przykładowo, doświadczenie heterogenicznego czasu linearnego, którego kulminacją ma być przyjście Mesjasza, nie wyklucza zrytualizowanego przekraczania go za pomocą wypełniania teurgicznie rozumianych przykazań⁵.

¹ M. Idel, *Some Concepts of Time and History in Kabbalah* [w:] *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers (eds.), Hanover and London 1998, s. 153–188.

² *Ibidem*, s. 153–155.

³ J.Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, s. 29.

⁴ E.R. Wolfson, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley 2006, s. 55–56; *idem*, *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality* [w:] *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*, B. Ogren (ed.), Leiden and Boston 2015, s. 17–50; M. Idel, *Some Concepts of Time...*, s. 155–157.

⁵ *Ibidem*, s. 155–157.

Poniżej przyjrzyć się tekstowi, który potwierdza tezę o przenikaniu się tak rozumianych trzech modeli czasu. Jest nim anonimowy traktat kabalistyczny *Sefer ha-temuna* („Księga obrazu”, czy też, uwzględniając wieloznaczność słowa *temuna*, „Księga kształtu”), który został skomponowany najprawdopodobniej około połowy XIV wieku na terenie Bizancjum⁶. Głównym tematem traktatu jest kabalistyczna doktryna cykli kosmicznych (hebr. *szemita*, pl. *szemitot*), czyli wyobrażenie o cyklicznie stwarzanych i powracających do stanu chaosu, w rytmie co siedem tysięcy lat, następujących po sobie światach.

Liczba siedem w rytuale żydowskim

W pracy przyjmuję założenie Idela, że elementarna struktura czasu w religii żydowskiej, w jego wymiarze rytualnym, opiera się nie tyle na relacjach między dobrze zdefiniowanymi wydarzeniami, ile na centralnej roli odgrywanej przez liczbę siedem oraz na samym procesie liczenia do siedmiu⁷. Jak pokażę niżej, liczba siedem i zbudowany wokół niej układ asocjacji odgrywają istotną rolę w cyklicznej koncepcji czasu w wymiarze kosmologicznym, obecnej w *Sefer ha-temuna*.

Liczba siedem organizuje liczenie czasu w podstawowych rytuałach żydowskich, począwszy od szabatu. Na tej liczbie opiera się sekwencja rytuałów opisana w tekstach rytualnych z Księgi Kapłańskiej: w cyklu rocznym istnieje siedem świąt zwanych *mikra kodesz* („święte zwołanie”), odbywających się w ciągu pierwszych siedmiu miesięcy roku. Są to pierwszy i ostatni dzień Paschy, Szawuot (czyli „Święto Tygodni”, jego nazwa wywodzi się od tego samego rdzenia, od którego pochodzi słowo „siedem”), Rosz Haszana, Jom Kippur oraz pierwszy i ostatni dzień święta Sukkot. Elementem wspólnym wszystkich tych świąt jest zakaz wykonywania tych samych czynności, które nie mogą być wykonywane w szabat⁸. Od drugiej nocy Pesach do dnia poprzedzającego Szawuot trwa liczenie omeru (*sefirat ha-omer*), okres ten obejmuje siedem tygodni⁹. Co siódmy rok przypada rok szabatowy (hebr. *szemita*, co pierwotnie oznacza „upuszczenie”, a także „uwolnienie”, „ustąpienie”, „porzucenie”¹⁰). Rozdział 25 Księgi Kapłańskiej oraz rozdział 15 Księgi Powtórzonego Prawa zawierają przepisy rytualne o roku szabatowym, który miał wypadać co każdy siódmy rok. Prawo rytualne zakazywało wówczas uprawy ziemi i zbioru plonów. Ustanawia także przepis dotyczący roku jubileuszowego (*jowel*), który następuje po upływie cyklu siedmiu lat szabatowych, czyli w 50. roku. Rok szabatowy i rok jubileuszowy łączy nakaz porzucania uprawy ziemi. Tym, co specyficzne dla roku jubileuszowego, jest idea wyzwolenia – w tym roku następowało uwolnienie ludzi, którzy popadli w niewolę za długi¹¹. W ostatnim z wymienionych rytuałów struktura siódmkowa zwielokrotnia się: siódmy rok szabatowy

⁶ M. Idel, *The Kabbalah in Byzantium: Preliminary Remarks* [w:] *Jews in Byzantium*, R. Bonfil, O. Irshai, R. Talgam (eds.), Leiden–Boston 2011, s. 678–682.

⁷ M. Idel, *Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism* [w:] *Sabbath: Idea, History, Reality*, G.J. Blindstein (ed.), Beer Sheva 2004, s. 60.

⁸ Kpł 23.

⁹ Kpł 23, 15.

¹⁰ „Milon Ewen-Szoszan”, Abraham Ewen-Szoszan (red.), Tel Awiw 1970, s. 2724–2725.

¹¹ Kpł 25, Pwt 15.

staje się rokiem jubileuszowym¹². Siódemka zostaje przemnożona przez siedem, co daje liczbę 49. Znaczące jest tutaj przejście z 49 do 50 jako moment przekroczenia cykliczności, wyzwolenia się z niej. Jak zobaczymy niżej, w interesującym nas materiale kabalistycznym ostatniej z tych liczb jest przypisana symbolika soteriologiczna.

Wracając do znaczenia liczby siedem w Biblii hebrajskiej, trzeba zauważyć, że wiąże się z nią wiele przykazań, które odnoszą się do kwestii czystości i nieczystości rytualnej. Zgodnie z narracją biblijną Bóg zwrócił się do Noego, aby ze wszystkich zwierząt, które są czyste, zabrał na arkę siedem samców i siedem samic, podczas gdy z nieczystych jedynie po parze¹³. W okresie Pesach za koszerne uznaje się jedynie chleb niezakwaszony, który spożywa się przez siedem dni¹⁴. Ósmego dnia następuje obrzezanie nowo narodzonego dziecka, a przez siedem dni poprzedzających rytuał pozostaje ono w stanie nieczystości¹⁵. Analogicznie, ofiara z pierwotnego zwierzęcia z bydła i z trzody była składana ósmego dnia, gdyż przez siedem pierwszych dni po narodzeniu zwierzę było uważane za nieczyste¹⁶. Przez siedem dni w stanie nieczystości ma pozostawać menstruująca kobieta¹⁷, a także mężczyzna, który z nią w tym czasie współżył¹⁸. Przez tę samą liczbę dni w stanie odosobnienia musi pozostać osoba dotknięta chorobą skórną¹⁹ (hebr. *ca'arat*, nietrafnie tłumaczone jako „trąd”²⁰). Nieczysty przez siedem dni jest człowiek, który wszedł chociażby w pośredni kontakt z ludzkimi zwłokami, w judaizmie uważanymi za najbardziej kalającą substancję z możliwych²¹. Przez siedem dni trwa także sziwa, czyli okres żałoby: tradycja ta rozwinęła się jako interpretacja biblijnej opowieści o opłakiwaniu przez Józefa swojego ojca Jakuba/Izraela²².

Przyjrzyjmy się również kilku przykładom pozabiblijnym. W tym kontekście warto przytoczyć słowa midraszu *Wajikra Raba*:

Siódmy jest zawsze najdroższy. Siódme jest ukochane spośród tego, co na górze: niebios, niebios, niebios (*szemei ha-szamajim*)²³, sklepienie (*rakija*), chmury, miejsce wyniosłe²⁴, miejsce

¹² Kpł 25, 10.

¹³ Rdz 7, 2.

¹⁴ Wj 13, 6–7.

¹⁵ Rdz 17, 12.

¹⁶ Wj 22, 29.

¹⁷ Kpł 15, 28.

¹⁸ Kpł 15, 24.

¹⁹ Kpł 14, 8.

²⁰ Więcej na ten temat zob.: T. Sikora, *Aliud valde – wokół idei hebraizmu Oskara Goldberga* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. XLIX–LXXXIX.

²¹ Lb 19, 11–16.

²² Rdz 50, 10.

²³ Czy też „niebiosa najwyższe”. Określenie *szemei ha-szamajim*, które występuje m.in. w Pwt 10, 14; 1 Krl 8, 27 czy Ps 148, 4, prawdopodobnie nie oznacza kilku odmiennych od siebie niebios, jak może to sugerować liczba mnoga pierwszego rzeczownika w *smichut*, lecz stopień najwyższy. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2008, s. 531.

²⁴ Hebr. *zawul* oznacza także: „wyniosły pałac Boga”, „świątynię Jahwe”, a także „miejsce zamieszkania księżycy”, zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 251.

pomieszkania i obłoki, jak napisano: „usypcie drogę temu, który ujeżdża obłoki, imię jego Jahwe” (Ps 68, 5). Siódma jest ukochaną spośród ziem: kraina, ziemia, grunt, dolina, wyschła ziemia, ziemia zapomniana, zamieszkaną ląd²⁵, jak napisano: „będzie sądził zamieszkaną ląd sprawiedliwie i narody w uczciwości” (Ps 96, 13). Siódma jest ukochaną spośród generacji: 1. Adam. 2. Set. 3. Enoch. 4. Kenan. 5. Mahalaleel. 6. Jered. 7. Henoch, jak napisano: „Henoch kroczył z Bogiem” (Rdz 5, 24). Siódmy jest najbardziej ukochanym spośród ojców: 1. Abraham. 2. Izaak. 3. Jakub. 4. Lewi. 5. Kehat. 6. Amram. 7. Mojżesz, jak napisano: „I Mojżesz poszedł do Boga” (Wj 19, 3). Siódmy jest ukochanym spośród synów, jak powiedziano: „Dawid był siódmym [synem Jessego] (I Krn 2, 13–15)”. Siódmy jest ukochanym pośród królów: Saul, Iszbaal, Dawid, Salomon, Roboam, Abiasz, Asa, jak jest napisane: „wezwał Asa Pana” (2 Krn 14, 10). Siódmy jest ukochanym pośród lat, jak powiedziano: „siódmego [roku – aut.] uwolnisi ją i porzucisz [ziemię – aut.]” (Wj 23, 11). Siódmy jest najbardziej ukochanym pośród lat jubileuszowych, o czym jest powiedziane: „będziecie święcić pięćdziesiąty rok” (Kpł 25, 10). Siódmy jest ukochanym spośród dni, jak powiedziano: „pobłogosławił Bóg siódmy dzień” (Rdz 2, 3). Siódmy jest ukochanym pośród miesięcy, jak jest powiedziane: „siódmego miesiąca, pierwszego dnia” (Kpł 23, 23)²⁶.

Różne aspekty rzeczywistości ujęte w powyższym cytacie koncentrują się wokół liczby siedem, a w zasadzie wokół procesu odliczania do siedmiu, który strukturyzuje *continuum* czasu i przestrzeni. Według midraszu to, co siódme, jest szczególne, naznaczone i wyodrębnione. Siódemka tworzy sieć asocjacji, łącząc różne płaszczyzny, przede wszystkim jednak dwie kategorie: czasu i przestrzeni. W tym miejscu warto przypomnieć, że pole semantyczne hebrajskiego słowa *olam* (pl. *olamot*) obejmuje zarówno aspekt przestrzenny („świat”), jak i czasowy („eon” lub „wieczność”). „Świat” jest więc nadrzędnym pojęciem, które spaja porządki czasowe i przestrzenne, oscylujące, jak podkreśla midrasz – wokół liczby siedem. Zgodnie z midraszem na kategorię czasu składają się różne porządki, które go organizują: rytm biologiczny (pokolenia, ojcowie, synowie), pamięć społeczna (chronologie królów), jednostki czasu astrologicznego (dzień, miesiąc, rok) i skonstruowanego rytualnie (tydzień, rok szabatowy, rok jubileuszowy).

Znaczący w tym kontekście jest także słynny fragment traktatu Szabat z Talmudu babilońskiego, rozpatrującego sytuację człowieka, który w trakcie długotrwałej podróży znalazł się na pustkowiu, w izolacji od społeczności. W wyniku takich okoliczności zatracił on poczucie czasu i nie umie określić, na który dzień przypada

²⁵ Zakres semantyczny tego terminu obejmuje przede wszystkim stały, suchy ląd, który może być uprawiany i zamieszkaną przez człowieka. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *op.cit.*, t. 2, s. 624.

²⁶ *Midrasz Wajikra Raba* 29, 11, red. M. Margoliot, Jeruzalajim 1972, s. 780–781. Wszystkie cytaty z języka hebrajskiego, o ile nie zaznaczono inaczej, zostały przetłumaczone przez autorkę.

כל השביעין חביבין לעולם. למעלן השביעי חביב: שמים, ושימי השמים, ורקיע, ושחקים, זבול, ומעון, וערבות. וכתוב (תהלים סח): סולו לרוכב בערבות ביה שמו. בארצות שביעית חביבה: ארץ, אדמה, ארץ, גיא, ציה, נשיה, תבל. וכתוב (שם צו): והוא ישפוט תבל בצדק ידיו לאומים במישרים. בדורות, שביעית חביב: אדם, שת, אנוש, קינו, מהללאל, ירד, חנוך. וכתוב (בראשית ה): ויתהלך חנוך את האלהים. באבות שביעי חביב: אברהם, יצחק, ויעקב, לוי, קהת, עמרם, משה. וכתוב (שמות יט): ומשה עלה אל האלהים. בבנים, השביעי חביב: שנאמר: דוד הוא השביעי. במלכים, השביעי חביב: שאול, איש בושת, דוד, שלמה, רחבעם, אביה, אסא. וכתוב (ד"ה ב יד): ויקרא אסא אל ה'. בשנים, שביעי חביב: שנאמר (שמות כג): והשביעית תשמטנה ונטשתה. בשמיטין, שביעי חביב. שנאמר: (ויקרא כה): וקדשתם את שנת החמישים. בימים, שביעי חביב, שנאמר (בראשית ב): ויברך אלהים את יום השביעי. בחדשים, שביעי חביב, שנאמר: (ויקרא כג): בחדש השביעי באחד לחדש:

szabat. Według zaleceń talmudycznych w takiej sytuacji powinien on zacząć liczyć dni i obchodzić szabat siódmego dnia od momentu rozpoczęcia liczenia²⁷.

Koncepcja wielości światów

W rytuale cyklizm wiąże się z określoną liczbą, która wyznacza interwały czasu – w tradycji żydowskiej jest nią przede wszystkim siódemka. Podstawowy wzorzec organizujący koncepcję wielości światów w traktacie *Sefer ha-temuna* również wiąże się z siódmką. Przyjmuję tutaj, że podstawowym z rytuałów opartych na siódmce jest rytuał szabatowy. Elementarna idea, jaka się z nim wiąże, to zaniechanie wszelkiej aktywności, która oznaczałaby działanie o charakterze twórczym i produktywnym. Liczba siedem, jej siedmiokrotność, czyli liczba czterdzieści dziewięć, oraz liczba pięćdziesiąt jako przekroczenie tej ostatniej tworzą strukturę organizującą koncepcję wielości światów w *Sefer ha-temuna*. Obecne są w szczegółach tej idei religijnej, tym liczbom przypisane zostają liczne symbole, a także odniesienia kosmologiczne i teozoficzne. W tekście *Sefer ha-temuna* istnieje więc tendencja do wyszukiwania czy też konstruowania zależności między siódmką i jej podstawowym odwzorowaniem, czyli rytuałem szabatowym, a innymi ideami religijnymi obecnymi w traktacie. Jak zobaczymy niżej, czynnikiem spajającym różne, pierwotnie niepowiązane elementy, jest właśnie liczba siedem i jej zwielokrotnienie.

Według *Sefer ha-temuna* w każdym ze stwarzanych i powracających do stanu chaosu światów, rozumianych jako rzeczywistości czasoprzestrzenne, inna jest natura rzeczywistości, a także żyjących w nich stworzeń – to właśnie *sefirot*, jako narzędzia boskiej mocy stwórczej, determinują charakter powstającego świata. Tym samym każdy z siedmiu następujących po sobie światów otrzymuje coś ze specyfiki tej *sefi-ry*, która była narzędziem jego powstania. Pomija się przy tym trzy pierwsze *sefirot*: *Keter*, *Chochmę* i *Binę* – koncepcja *szemitot* dotyczy siedmiu niższych elementów pleromy, nazywanych *midot*. Tym samym w każdym ze światów odzwierciedlają się poszczególne aspekty Boga, na przykład w pierwszych trzech z nich – na których koncentruje się traktat – odbijają się kolejno aspekty łaski (*Chesed*), surowości/sądu (*Gewura*) i miłosierdzia (*Tiferet/Rachamim*). Według *Sefer ha-temuna* obecnie żyjemy w drugim ze światów²⁸. Traktat głosi także pogląd, że po wypełnieniu się całego cyklu siedmiu *szemitot*, z których każdy trwa po siedem tysięcy lat²⁹, ma nastąpić „kosmiczny jubileusz” (*jowel*). Zgodnie z tą koncepcją w tym czasie – przypadającym na 50 tysięcy lat – wszystko, co stworzone, ma powrócić do *sefi-ry Bina*, zwanej

²⁷ Talmud babiloński, Szabat 69b, <http://www.mechon-mamre.org/b/1/12107.htm> [dostęp: 28.05.2015].

היה מהלך >בדרך או< במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד

²⁸ G. Scholem, *Origin of the Kabbalah*, Princeton 1987, s. 463; *idem*, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna we-szel Abraham Abulafia*, Jeruszałajim 1965, s. 52–55.

²⁹ Przy czym mówi się tutaj, że pod koniec każdego świata czas spowalnia swój bieg (ciała niebieskie mają się obracać wolniej), wszystko obumiera, rozpada się. Czyni to też czas trwania poszczególnych światów relatywnym. Zob. G. Scholem, *Origins...*, s. 465.

też „powrotem” lub „pokutą” (*teszuwa*)³⁰. Należy podkreślić, że ze względu na powiązanie światów z *sefirot* jako pozaczasowymi aspektami bóstwa liczby te mają ewidentnie symboliczny charakter.

Szemita. Rok szabatowy a cykl kosmiczny

Przypomnijmy znaczenia terminu *szemita*: „rok szabatowy”, oznacza pierwotnie „upuszczenie”, a także „uwolnienie”, „ustąpienie”, „porzucenie”. Jego rdzeń, czyli שמט, tłumaczy się dosłownie jako „upuszczać”³¹. Te znaczenia należy rozpatrywać w podstawowym kontekście słowa *szemita*, który stanowią rozdział 25 Księgi Kapłańskiej oraz rozdział 15 Księgi Powtórzonego Prawa. W roku szabatowym człowiek był zobowiązany niejako do „upuszczenia” własności materialnej. Z kolei w przypadku prawa o roku jubileuszowym (*jowel*) pojawia się dodatkowy element, którym jest uwolnienie niewolników: element wyzwolenia jest tym, co odróżnia *jowel* od *szemity*³². Motyw wyzwolenia w powiązaniu z jubileuszem i liczbą pięćdziesiąt jest, jak zobaczymy niżej, szczególnie istotny w *Sefer ha-temuna*. Warto przywołać tu słowa z Księgi Kapłańskiej:

Policzysz sobie siedem lat szabatowych, to jest siedem razy po siedem lat, tak że czas siedmiu lat szabatowych będzie obejmował czterdzieści dziewięć lat. Dziesiątego dnia, siódmego miesiąca zatrąbisz w róg. W Dniu Prześlągania zatrąbicie w róg w całej waszej ziemi. Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmicie wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz – każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu. Cały ten rok pięćdziesiąty będzie dla was rokiem jubileuszowym – nie będziecie siał, nie będziecie żąć tego, co urosnie, nie będziecie zbierać nieobciętych winogron, bo to będzie dla was jubileusz, to będzie dla was rzecz święta. Wolno wam jednak będzie jeść to, co urosnie na polu³³.

Ideę *szemitot* w jej kabalistycznej reinterpretacji, zgodnie z którą każdy z następujących po sobie światów (*olam*, pl. *olamot*) jest pochodną jednej z siedmiu niższych *sefirot*³⁴, które stanowią dynamiczną i złożoną strukturę dziesięciu boskich mocy czy też emanacji, można prześledzić od wczesnej kabały gerońskiej aż do tekstów mistyków działających w czasach renesansu. Zajmowali się nią – zazwyczaj marginalnie – między innymi tacy kabałiści jak: rabin Mosze ben Nachman (Nachmanides), rabin Jakub ben Szeszet, rabin Azriel z Gerony, rabin Izaak z Akry, rabin Menachem

³⁰ *Sefer ha-temuna*, Lemberg 1892, s. 49b; G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 38; G. Scholem, *Sens Tory w mityce żydowskiej* [w:] *idem, Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1991, s. 86–87.

³¹ „Milon Ewen-Szoszan”, s. 2724–2725.

³² Zob. Kpł 25, Pwt 15.

³³ Kpł 25, 8–12, cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. piąte, Poznań 2003.

³⁴ Trzy pierwsze *sefirot*, czyli *Keter* („Korona”), *Chochma* („Mądrość”) i *Bina* („Inteligencja”), czyli moc analizy) pozostają poza ciągiem następujących po sobie światów. Koncepcja *szmitot* wiąże się z niższymi ze *sefirot*: *Chesed* (termin ten oddaje się jako „Miłość”, „Łaska”, „Pełnia”), *Gewura* („Moc” jako siła karząca), *Tiferet* („Piękno”), tę *sefirę* nazywa się również *Rachamim* – „Miłosierdzie”), *Necach* („Stałość”, „Wytrwałość”), *Hod* (oddawane jako „Chwała”), *Jesod* („Fundament”), *Malchut* („Królestwo”).

Rekanati, rabin Bachja ben Aszer, rabin Józef ben Szalom Aszkenazi, rabin Dawid ben Jehuda he-Chasid, a także autor anonimowego tekstu *Ma'arechet ha-Elohut* oraz jego komentator – rabin Juda Chajat. Wyjątkowość *Sefer ha-temuna* w tym kontekście polega na tym, że o ile inni kabaliści zajmowali się koncepcją wielości światów na marginesie swojej działalności, w tym tekście odgrywa ona główną rolę³⁵.

***Sefira Bina* jako zasada powstawania i destrukcji światów**

W ujęciu autora traktatu *Bina* jest pierwszym z trzech wyższych elementów pleromy, obok *Keter* i *Chochmy*³⁶. Pozostają one poza strukturą siedmiu niższych *sefirot*, które determinują specyfikę kolejnych światów i nadają rytm cyklicznemu stwarzaniu i anihilacji kosmosu. Jako punkt graniczny, odrębny względem układu *szemitot*, *Bina* jest zatem wyłączona ze struktury określającej cykl przemian, jakim podlega rzeczywistość.

W niektórych pismach kabalistycznych, na przykład rabina Aszera ben Dawida czy rabina Mojżesza Kordowera, obecne jest wyobrażenie siedmiu niższych *sefirot* jako obracających się okręgów (*galgalim*). Wprawiane są one w ruch przez ósmą z *sefirot* – *Binę*, odpowiadającą „duszy okręgu” (czy „sfery”)³⁷. Z kolei według *Sefer ha-temuna* „pięćdziesiąta brama”, czyli *Bina*, jest niczym punkt w środku okręgu, otoczona przez siedem *sefirot*, które się z niej rozwinęły³⁸. Stwarza to możliwość interpretacji roli *Biny* w *Sefer ha-temuna* jako centrum, punktu czasowo-przestrzennego, który uruchamia cykl *szemitot* i tym samym rozpoczyna zarówno bieg czasu, jak i proces anihilacji światów.

Bina jest zarówno punktem wyjścia, jak i kresem kosmicznego procesu. W tekstach kabalistycznych, określana jako „wielka matka”, jest conceptualizowana jako źródło stworzenia, do którego – zgodnie z klasyczną zasadą neoplatońską – wszystko na końcu powraca. W takim ujęciu pierwotnie zawierało się w niej zwłaszcza siedem niższych *sefirot*, które następnie z niej wyemanowały³⁹. Autor powstałego wkrótce po *Sefer ha-temuna* komentarza do traktatu wyjaśnia to w następujący sposób:

Bina [...] jest pięćdziesiątą bramą, w której zawiera się całe siedem *sefirot* zwanych szatami kapłana, ponieważ jest ona [*Bina* – przyp. aut] tym, co wewnętrzne, i nazwana jest wewnętrznym pałacem i świętością [obecną] wewnątrz. Jest ona zawarta we wszystkich siedmiu *sefirot*⁴⁰.

³⁵ I. Weinstock, *Be-ma'agalej ha-nigle we-ha-nistar*, Jeruzalajim 1969, s. 200–210; H. Pedaya, *Ha-Ramban: Hit'alut: Zman machzori We-Tekst Kadosz*, Tel Awiw 2003, s. 32–33, 92–95, 209–212; G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 20–21; E. Gottlieb, *Ha-kabala ba-kitwej rabanu Bachja Ben Aszer*, Jeruzalajim 1970, s. 233–237, M. Idel, *The Kabbalah in Byzantium...*, s. 683–686.

³⁶ Większość niniejszego podrozdziału stanowi niewielki fragment mojego artykułu *Rola sefiry Bina w procesie powstawania i niszczenia światów według traktatu „Sefer ha-temuna”*, „Studia Judaica” 2015, nr 2 (36).

³⁷ M. Idel, *Some Concepts of Time...*, s. 162–163, 182, przyp. 46–47, 183 przyp. 59.

³⁸ *Sefer ha-temuna*, s. 28b.

³⁹ G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 35–36.

⁴⁰ *Sefer ha-temuna*, op. cit., s. 8a, komentarz.

הבינה, שהיא שער הנו"ן שכל שבע הספירות כלולות בה ונקראות בגדי כהונה בעבור שהיא פנימית ונקרא היכל פנימי וקודש פנימה והיא כלולה בכל עשר ספירות

Jak widać, zachodzi tu pewne napięcie. *Bina* zawiera w sobie niższe *sefirot*, ale nie jest to relacja jednostronna – każda z nich ma coś ze specyfiki *Biny*, z której się rozwinęła.

Autor *Sefer ha-temuna* używa także wyrażenia *hula 'ot*⁴¹, które oznacza „węzły” czy też wiązania. Pojęcie to pochodzi z Księgi Wyjścia, gdzie odnosi się do 50 purpurowych węzłów (w przekładach na język polski oddaje się to jako „wstążki”), które według narracji biblijnej miały łączyć dziesięć tkanin składających się na namiot spotkania, w którym znajdować się miała Arka⁴². Ich liczba i czynność, którą jest wiązanie czy też łączenie, służą autorowi *Sefer ha-temuna* jako model opisu 50 wrót *Biny*, które łączą się ze sobą w celu powstania kosmicznego obrazu – *temuna*. Ten „obraz”, na który składa się 50 bram *Biny*, ma stanowić źródło wszystkich światów i żyjących w nim stworzeń⁴³.

Astrologia w *Sefer ha-temuna*

Istotnym siedmioelementowym układem, który pojawia się w *Sefer ha-temuna*, jest siedem planet, powiązanych z *sefirot* i znakami alfabetu⁴⁴. Należy pamiętać, że w średniowieczu znano dokładnie siedem ciał niebieskich, we wszystkich tekstach dyskutujących kwestie astrologiczne czy astronomiczne występuje zatem stałe i jednoznaczne skojarzenie planet z liczbą siedem.

Zainteresowanie zagadnieniami astrologicznymi we wczesnej kabale jest znaczące, przynajmniej jeżeli porówna się je do Talmudu, w którym ujęcie tej tematyki jest nacechowane wyraźną ambiwalencją, czy też midraszy, gdzie dyskusje na temat kwestii astrologicznych toczą się na marginesie kwestii, które najbardziej interesowały ich autorów. Najważniejszym tekstem, za którego pośrednictwem spekulacje astrologiczne zostały wchłonięte przez kabałę, jest wczesny ezoteryczny traktat kosmologiczny *Sefer Jecira*⁴⁵. Wszystkie teksty kabalistyczne poruszające tematykę astrologiczną stanowią, w mniejszym lub większym stopniu, jego interpretację⁴⁶. Ten spekulatywny utwór, poświęcony tematyce kosmologicznej, jest jednym z najważniejszych źródeł *Sefer ha-temuna*⁴⁷. Kwestia wpływu *Sefer Jecira* na *Sefer ha-temuna*, tutaj jedynie zaznaczona, wymaga odrębnego, pogłębionego omówienia. Poniżej przybliżone zostaną jedynie ogólne analogie pomiędzy tymi dwoma tekstami.

Sefer Jecira jako tekst kosmologiczny dyskutuje związek dziesięciu elementów, czyli praliczb określanych terminem *sefirot* z 22 literami alfabetu hebrajskiego i ich rolę w procesie stworzenia. Zgodnie z księgą *Jecira*, z kombinacji i permutacji liter

⁴¹ *Ibidem*, s. 24a.

⁴² Wj 26, 16.

⁴³ E. Lipiner, *op.cit.*, s. 234.

⁴⁴ *Sefer ha-temuna*, s. 6b.

⁴⁵ R.C. Kiener, *The Status of Astrology in the Early Kabbalah: From The Sefer Yesirah to Sefer Zohar*, „Jerusalem Studies in Jewish Thought” 1987, t. 6, nr 3, s. 2–9.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 23–42.

⁴⁷ E. Lipiner, *Hazon ha-otijot: torat ha-idejot szel ha-elefbeit ha-iwri*, Jeruszałajim 1989, s. 232–233.

w połączeniu z elementami miały powstać makro- oraz mikrokosmos, wszechświat i człowiek. Autor ezoterycznego traktatu dzieli 22 litery alfabetu hebrajskiego na trzy kategorie znaków: trzy „litery matki” (*imot*), siedem „podwójnych liter” (*kfulot*) oraz dwanaście „prostych liter” (*pszutot*)⁴⁸. Każda z liter alfabetu odnosi się do jednego z trzech wymiarów rzeczywistości: „świata, roku i człowieka” (*olam szana we-nefesz*)⁴⁹⁵⁰. Słowo „rok” należy tutaj rozumieć jako domenę wszelkiej czasowości. Tymi trzema wymiarami mają rządzić kolejno: „smok i cykl, i serce” (*teli we-galgal we-lew*), co autor podsumowuje słowami: „smok jest we wszechświecie niczym król na swoim tronie, cykl w roku niczym król w państwie, a serce w człowieku niczym król na wojnie”⁵¹. Znaczenie występującego tu słowa *teli* jest trudne do ustalenia i było przedmiotem licznych interpretacji. Nie pojawia się ono w Biblii ani w Talmudzie. Liczne interpretacje *Sefer Jecira* wskazują na znaczenia związane ze smoczą, węzową postacią, Uroborosem, Lewiatanem, na konstelację gwiazdną, *axis mundi*, a także to, co zwinięte, skręcone, obracające się⁵². Z kolei słowo *galgal* oznacza cykl, okrąg, a także sferę. Wielokrotnie występuje ono w Talmudzie, gdzie odnosi się do cyklu wydarzeń zachodzących w świecie, a niekiedy, jako sfera zodiaku, ma konotacje astrologiczne. Według interpretacji Aryeh Kaplana sformułowanie, że cykl jest królem roku, oznacza, iż czas jest konstytuowany przez ruch cykliczny⁵³.

Oczywiste astrologiczne konotacje mają tutaj liczby siedem i dwanaście. Siódemka wiąże się z siedmioma planetami we wszechświecie (*olam*), siedmioma dniami w roku (*szana*). Ponadto ma się ona odnosić do siedmiu otworów w ciele człowieka (*lew*): dwojga oczu, dwojga uszu, dwóch nozdrzy i ust. Z kolei dwunastka jest skojarzona ze znakami zodiaku we wszechświecie (*olam*), dwunastoma miesiącami w roku (*szana*) oraz, dodając pozaastrologiczny wymiar, z dwunastoma częściami ciała człowieka. Połączenia między tymi wszystkimi elementami tworzą dość złożony system odniesień astrologicznych⁵⁴. Patrząc na ten układ z perspektywy *Sefer ha-temuna*, tekstu niewątpliwie opartego na *Sefer Jecira*, „litery matki” odpowiadałyby trzem najwyższymi *sefirot*, a siedem „podwójnych liter” siedmiu niższym z nich wraz z odpowiadającymi im siedmioma światami/*szemitot*, a *implicite* z całym systemem siódemek zbudowanym w tekście.

⁴⁸ *Sefer Jecira* 1, 2. Tekst hebrajski *Sefer Jecira* przytaczam i tłumaczę za wydaniem Aryeh Kaplana, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice*, Boston 2004. Istnieją dwa tłumaczenia *Sefer Jecira* na język polski (*Sefer Jecira* czyli *Księga stworzenia*, tłum., oprac. i komentarze W. Brojer, J. Doktor, W. Kos, Warszawa 1995 oraz *Księga Jecirah: klucz Kabały*, tłum., wpraw. i komentarz M. Prokopowicz, Warszawa 1994), zdecydowałam się jednak sięgnąć do tekstu oryginalnego. Wybór edycji Kaplana jest podyktowany jego rozwiązaniami komentatorskimi, relevantnymi w kontekście omawianej tu tematyki.

⁴⁹ Element witalny duszy ludzkiej (*nefesz*) stanowi tutaj metonimię człowieka.

⁵⁰ *Sefer Jecira* 6, 2.

⁵¹ *Ibidem* 6, 3.

תלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך
במדינה לב בנפש כמלך במלחמה

⁵² A. Kaplan, *op.cit.*, s. 232–239.

⁵³ *Ibidem*, s. 239.

⁵⁴ *Sefer Jecira* 6, 1–6, 3; R.C. Kiener, *op.cit.*, s. 6.

Menora

Obok tematów, które nie są specyficznie żydowskie, takich jak astrologia, tekst *Sefer ha-temuna* reinterpretuje też tradycyjne żydowskie motywy i symbole, tak aby odnosiły się do pojęć kabalistycznych. Menora i jej siedem ramion wykonanych z tego samego surowca, czyli czystego złota, służą do opisanie systemu metafizycznego wyrażającego się w siedmiu niższych *sefirot* oraz rozwijających się światach, które wychodzą z tego samego źródła i powracają do niego. Źródłem tym jest *sefira Bina*, nazwana wprost „pięćdziesiątą bramą”⁵⁵. Autor pisze o trzech zasadniczych elementach jego koncepcji, które łączy idea zaprzestania aktywności:

[...] trzy szabaty Pana: jubileusz (*juwal*), rok szabatowy (*szemita*) i pięćdziesiąty dzień, który jest *sefirą Bina*. [...] wszystkie wyemanowane z czystej menory [wykonanej] z jednej bryły (Wj 25, 26 i 37, 22). To jest obraz, na który spojrzał Mojżesz, nasz nauczyciel, niech pokój będzie z nim, i jego forma sprawiła mu trudność, bo nie wiedział, że „jej pąki i kwiaty były z tej samej bryły” (Wj 37, 17). Czterdzieści dziewięć we wszystkim, jak odnosi się do tego Pismo: „wtedy zrozumiesz (*tewin*) gniew Pana i osiągniesz poznanie Boga” (Prz 2, 5)⁵⁶.

Proces, o którym mówi autor *Sefer ha-temuna*, stanowi wiedzę ezoteryczną *par excellence*, wiedzę tak niedostępną, że nie została ona objawiona nawet samemu Mojżeszowi. Jak pisze anonimowy autor, patriarcha nie pojął formy menory, co jest metaforą braku zrozumienia natury *sefirot*, które według kabalisty mają być substancjalnie ze sobą tożsame⁵⁷, oraz charakteru procesu emanacyjnego. Aby zrozumieć ten fragment, trzeba mieć na uwadze dwie rzeczy. Po pierwsze, określenie „pięćdziesiąt bram” odnosi się w literaturze kabalistycznej do *Biny*. Po drugie, sam termin *bina*, który często występuje w Biblii hebrajskiej oraz w literaturze talmudycznej i midraszowej, oznacza „zrozumienie” w jego rozmaitych odcieniach znaczeniowych. W kabale *bina* przyjmuje postać boskiej hipostazy i – jak wykazał Moshe Idel – oznacza szczególnego rodzaju zrozumienie sekretów Tory, dostęp do jej głębokich tajemnic⁵⁸. Pamiętając o tym, należy zwrócić uwagę na słowa z Talmudu babilońskiego (z traktatu Rosh Haszana 21, 2 oraz Nedarim 38, 1) cytowane w literaturze kabalistycznej, na przykład przez Nachmanidesa, kabalistę podobnie jak autor *Sefer ha-temuna* zainteresowanego koncepcją wielości światów⁵⁹: „Pięćdziesiąt wrót zrozumienia

⁵⁵ E. Lipiner, *op.cit.*, s. 234.

⁵⁶ *Sefer ha-temuna*, 8b i in.

היכל הפנימי וקודש פנימי אשר ממנה ג' שבתות ה' יובל ושמיטה ויום הנו"ן שהוא הבניה [...] וכולם אצולים מן המנורה הטהורה מקשה אחת והיא התמונה אשר בה הביט משה רע"ה ונתקשה בצורתה כי לא ידע כפתוריה ופרחיה ממנה היו אשר בין הכל מ"ט כעננין אז תבין יראת ד' דעת קדושים תמצא:

⁵⁷ Zob. *Sefer ha-temuna*, Wprowadzenie. Na temat sporu co do natury *sefirot* zob. np. M. Idel, *Kabbala. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 254–292.

⁵⁸ M. Idel, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New York 2002, s. 205–220.

⁵⁹ H. Pedaya, *op.cit.*, s. 135; B. Ogren, *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico Della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah*, „Rinascimento: Journal of the National Institute for Renaissance Studies” 2009, nr XLIX, s. 38. Nachmanides cytuje ten fragment w swoim komentarzu do Tory w nieznacznie zmienionej formie:

חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נסמרו למשה חוץ מאחד

(*bina*) zostało stworzonych na świecie i wszystkie zostały dane Mojżeszowi, oprócz jednego”⁶⁰. Można więc zinterpretować postać Mojżesza w cytowanym wyżej fragmencie z *Sefer ha-temuna* jako figurę osoby, która mimo osiągniętej mądrości nie dostąpiła najwyższego wglądu w naturę Bóstwa, symbolizowanego przez ostatnią, pięćdziesiątą „bramę” tożsamą z kosmicznym jubileuszem (*juwal*) i wypełnieniem się całego procesu powstawania i niszczenia następujących po sobie światów.

Siedem ksiąg *Tora eliona*

Jedną z charakterystycznych dla *Sefer ha-temuna* idei religijnych jest wyobrażenie *Tora eliona*⁶¹. Jest to archetyp tekstu biblijnego, istniejący w świecie najwyższych boskich emanacji. W każdym ze światów ma się ona przejawiać w innym aspekcie, adekwatnie do natury danego świata. Jak pisze anonimowy autor, w tej doskonałej, archetypowej formie, która transcenduje wszelkie jej konkretyzacje, Tora miała się składać nie z pięciu, a z siedmiu ksiąg, korespondujących z siedmioma niższymi *sefirot* i siedmioma światami/*szemitot*. Ponieważ według *Sefer ha-temuna* obecnie żyjemy w niedoskonałym świecie, zdeterminowanym przez *sefirę Gewura* („sąd”, „moc” jako siła karząca), Tora ma formę ograniczoną do pięciu ksiąg. Ta idea jest inspirowana stwierdzeniem z Talmudu babilońskiego (traktat Szabat 116a), zgodnie z którym Księga Liczb pierwotnie miała się składać z trzech ksiąg⁶². Przyjrzyjmy się, w jaki sposób autor przybliży koncepcję *Tora eliona*:

„Otwórz moje oczy, abym ujrział cuda twojej Tory” (Ps 119, 18) – powiedział król Dawid, pokój z nim: cuda liter najwyższej Tory (*Tora eliona*) z której pochodzi doskonała Tora Pana, zgodnie z wersem: „nastąpi siedem pełnych tygodni” (Kpł 23, 15), według którego dopełni się (*tam*) każdy tydzień osobno we własnym zakresie i który wskazuje, że dopasowują się (*mat'imot*) one [tygodnie – przyp. aut.] i jednocześnie z miejscem ich emanacji (*mekom acilutan*). W każdym z nich [tygodni – przyp. aut.] jest nowa doskonała (*temima*) Tora dla chwalebego imienia, bo przez nią będzie dane do spisania ludziom żyjącym w każdym cyklu kosmicznym (*szemita*)⁶³ [...].

Aby przedstawić koncepcję archetypu Tory i jej różnych konkretyzacji w następujących po sobie siedmiu światach/cyklach kosmicznych *szemitot*, autor posługuje się motywem siedmiu tygodni liczenia *omeru* (*sefirat ha-omer*), między drugim dniem święta Pesach a Szawuot, czyli świętem otrzymania Tory. Autor wykorzystuje podobieństwo słów *tmima* („doskonała” Tora), *temimim* („pełne” tygodnie), *tam* („dopełni

⁶⁰ Talmud babiloński, Rosz Haszana, 21b, <http://www.mechon-mamre.org/b/1/124.htm> [dostęp: 28.05.2015].

⁶¹ Zasadniczą część podrzdziału poświęconego *Tora eliona* zawarłam w artykule *Rola sefiry Bina w procesie powstawania i niszczenia światów według traktatu Sefer ha-temuna*, „Studia Judaica” 2015, nr 2 (36).

⁶² G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna*, s. 32–33; *idem*, *Origins...*, s. 472–473.

⁶³ *Sefer ha-temuna*, s. 27a.

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך אמר דוד המלך ע"ה. נפלאות אותיות התורה העליונה אשר ממנה תורת ה' תמימה כענין שבע שבתות תמימות תהיינה אשר הם כל שבת בפני עצמו אחר היקפו ואם הוא לשון מתאימות ומתייחדות למקום אצילות ובכל אחד מהן יש תורה חדשה תמימה לשם הנכבד כי על ידה יתן לכתוב לבני אדם הנמצאים בכל שטמה

się” tydzień, który oznacza tu cykl kosmiczny *szemitot*) oraz *mat'imot* („dopasowują się” i jednoczą tygodnie/*szemitot*). Siedem tygodni, czyli 49 dni *omeru*, stanowi analogię do siedmiu światów trwających po siedem tysięcy lat, czyli 49 tysięcy lat łącznie. Tak jak w wymiarze czasu rytualnego Szawuot wypada pięćdziesiątego dnia od Pesach, tak „kosmiczny jubileusz” (*juwal*) przypada na rok pięćdziesięcioletni w skali kosmicznej. Wyjaśnienie obecności tego wątku we *Wprowadzeniu*, w kontekście układu symbolicznego wskazującego na *sefirę Bina*, można znaleźć na początku rozdziału poświęconego trzeciej z *szemitot*. Autor pisze w tym miejscu o „doskonałej Torze Pana (*Tora ha-Szem temima*)”, wskazując na „[...] jej ukryte, subtelne i zapisane litery, znaki jej działań oraz jej prawa i nauki, które otrzymała od *Biny*. To samo odnosi się do każdej z *midot*”⁶⁴, czyli siedmiu niższych *sefirot*.

Zgodnie z *Sefer ha-temuna* w *Binie* zawiera się siedem niższych elementów układu sefirotycznego, zwanych *midot*. Proces emanacyjny skutkuje pełnym rozwinięciem się tej struktury. *Midot* jako siedem „*sefirot* budujących” definiują naturę każdego z konsekwentnie następujących światów. Jak wynika z cytowanego fragmentu, w *Binie* zawierają się zasady Tory istniejącej w każdej z *szemitot*. *Tora eliona* stanowi rodzaj pierwotnego materiału, z którego powstaje każda specyficzna Tora. Cały układ *midot*, *szemitot* oraz *Tora eliona* jako wzorzec wszystkich egzemplifikacji tekstu, które realizują się w poszczególnych cyklach, jest zakorzeniony w *Binie*.

Bina jako figura mesjańska

Zainteresowanie mesjanizmem, zwłaszcza w jego odmianie apokaliptycznej, nie jest charakterystyczne dla głównego nurtu tradycji kabalistycznej, czyli teozoficzno-teurgicznego⁶⁵. We wczesnej kabale, która rozwijała się w Prowansji i Katalonii, niewielkiemu zainteresowaniu eschatologią towarzyszyła koncentracja na procesie indywidualnego zbawienia, rozumianego, zgodnie ze wzorcem neoplatoniskim, jako powrót duszy (a właściwie jednego z konstytuujących ją elementów) do źródła, z którego została wyemanowana⁶⁶. Taka ogólna charakterystyka mesjanizmu we wczesnej kabale jest adekwatna również do *Sefer ha-temuna*. Autora traktatu łączy z kabalistami katalońskimi zainteresowanie podobnymi tematami oraz niejednokrotnie analogiczne sposoby ich konceptualizacji. Nie powinien więc szczególnie dziwić fakt, że Gershom Scholem i podążający jego śladami badacze wiązali anonimowy traktat właśnie z kręgiem katalońskim⁶⁷.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 28b.

⁶⁵ Na temat wyróżnionych przez Idela trzech modeli w mistyce żydowskiej, teurgiczno-teozoficznego, ekstazy i talizmanicznego, zob. M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995, s. 45–86; *idem*, *Absorbing Perfections...*, s. 12–15.

⁶⁶ M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven 2000, s. 101.

⁶⁷ G. Scholem, *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna...*, s. 21; *idem*, *Origins...*, s. 460–461; N. Séd, *Le Sefer ha-Temunah et la doctrine des cycles cosmiques*, „Revue des études juives” 1967, t. CXXVI, s. 400–403.

Mimo marginalizacji tematyki mesjanistycznej we wczesnej kabale teozoficzno-teurgicznej pewne zainteresowanie mesjanizmem jest widoczne już na tym etapie rozwoju tej tradycji. Przykładowo, Azriel z Gerony postrzegał Mesjasza jako boską moc rządzącą siedmioma niższymi siłami. Jako taka mesjańska hipostaza miała być identyczna z *sefirą Bina*⁶⁸. Powiązanie ósmej z *sefirot* (licząc od dołu, zgodnie z kierunkiem ascensji duszy do *Biny*⁶⁹) z różnie rozumianą figurą mesjańską nie jest zatem unikalne dla *Sefer ha-temuna*.

Jedną z cech dystynktywnych nurtu teozoficzno-teurgicznego jest posługiwanie się symbolizmem jako głównym i uważanym za najskuteczniejszy środkiem ekspresji. Z takiej perspektywy tradycyjne pojęcia i koncepcje religijne były odczytywane przez kabalistów głównie jako symbole *sefirot* i wewnętrznej dynamiki bóstwa, a niekiedy także jako odnoszące się do demonicznych bytów. W znacznej mierze można tu dostrzec powtarzalne wzorce symboliczne, zgodnie z którymi powiązanie określonego pojęcia z daną *sefirot* jest stałe, często jednak związek między nimi jest niestabilny⁷⁰. Z tym drugim stanem rzeczy mamy do czynienia w przypadku osoby czy koncepcji Mesjasza, który przez różnych kabalistów był traktowany jako odnoszący się do różnych *sefirot*: *Keter*, *Malchut* czy, co istotne w kontekście tej pracy, *Biny*⁷¹.

Kabala teozoficzno-teurgiczna mówi o Mesjaszu zarówno w kategoriach osobowych, jak i jako o boskiej hipostazie. Postać Mesjasza zostaje niejako zduplikowana: manifestuje się on jako człowiek, który istnieje w materialnym cielesie, oraz jako boska moc w przestrzeni *sefirot*. Tym dwóm figurom można przypisać tradycyjne postacie Mesjasza z Domu Józefa oraz Mesjasza z Domu Dawida⁷².

Relevantne w tym kontekście teksty z terenu Bizancjum, skomponowane w XIV i XV wieku, takie jak *Sefer ha-temuna* czy należące do tego samego kręgu *Sefer ha-peli'a* i *Sefer ha-kana*, a także powstały na terenie Włoch traktat *Sefer ha-mesziw* posłużyły Idelowi do zakwestionowania scholemowskiej wizji historii mistyki żydowskiej, zgodnie z którą na wyróżnionym przez niego etapie rozwoju tej tradycji, czyli między XII a XV stuleciem, rozmaite formy mesjanizmu miały być nieobecne w tekstach kabalistycznych⁷³.

Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób tradycja kabalistyczna powiązała *sefirę Bina* z Mesjaszem. Termin *teszuwa*, czyli „powrót” i „skrucha” jako odnoszący się do *sefiiry Bina* i związany z różnymi formami zbawienia, pojawia się już na początku XIII wieku w teozofii rabina Izaaka Sagi-Nahora i kręgu jego uczniów. Powiązanie *sefiiry Bina* z terminem *teszuwa* i procesem zbawczym pojawia się u późnego Józefa Gikatilli oraz w *Zoharze*. Według tego ostatniego dzieła 50 wrót wspomnianych w Talmudzie odnoszących się do *Biny* miało zostać otwartych w czasie wyjścia z Egiptu w celu uwolnienia ludu Izraela. Zgodnie z narracją *zoharyczną* Bóg ma

⁶⁸ M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 101–102.

⁶⁹ Motyw ascensji duszy witalnej (*nefes*) do *sefiiry Bina* można znaleźć np. we *Wprowadzeniu do Sefer ha-temuna*.

⁷⁰ M. Idel, *Kabala...*, s. 368–382.

⁷¹ M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 109–118, 187–197.

⁷² *Ibidem*, s. 110–111.

⁷³ *Ibidem*, s. 124–132; M. Idel, *Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey*, New Haven 2011, s. 215.

ponownie otworzyć wrota *Biny* w czasach nadejścia Mesjasza. Jak pokazuje Idel, mesjański charakter trzeciej z *sefirot* jest widoczny *explicite* u kabalistów aszkenazyjskich: rabina Józefa ben Szalom ha-Aroch Aszkenaziego oraz rabina Dawida ben Jehudy he-Chasida⁷⁴. Podobnie też w tekstach Izaaka z Akko, Józefa Gikatili, rabina Józefa ben Szalom Aszkenaziego, w *Sefer ha-temuna*, pismach ze środowiska sabataistycznego, w tym Natana z Gazy i innych, Mesjasz jest utożsamiany z *sefirą Bina*. Proces zbawczy nabiera w ten sposób charakteru nie tyle wydarzenia zbawczego o wymiarze indywidualnym czy narodowym, ile procesu kosmicznego⁷⁵. Można więc zdecydowanie stwierdzić, że powiązanie figury mesjańskiej z *Biną* występuje w teozofii kabalistycznej nie tylko w sposób aluzyjny, ale też jednoznacznie poświadczony w tekstach. Należy również zwrócić uwagę na prosty fakt, że *Bina*, trzecia z *sefirot*, licząc zgodnie z kierunkiem ascencji duszy do niej, czyli źródła swojego pochodzenia, staje się ósmą *sefirot*. Oznacza to nie tylko przekroczenie układu siódmkowego. Liczba osiem w mystyce żydowskiej jest bowiem szeroko przyjętym symbolem Mesjasza⁷⁶.

Autor *Sefer ha-temuna* powiązał ósmą z *sefirot* z figurą mesjańską w następujący sposób:

W siódmym [roku szabatowym] i roku jubileuszowym w jednej rzeczy w formie litery het⁷⁷, ponieważ wszystko powróci do pierwszego zbawcy, który wykupił wszystko w pokoju, „a ten, który się sprzedał będzie zbawiony” (Kpł 25, 48). Nadejdzie jubileusz – to są dni najwyższego Mesjasza, który „odwróci los Egiptu” (Ez 29, 14), ale nie jego ludu. Wówczas wszystko zostanie wzniesione do miejsca jego emanacji, które jest rzeczywiście jego miejscem, jak rzekł król Salomon w swojej mądrości siedmiokrotnie [powtarzając słowo] „przemijanie” (*hawalim*) wobec *szemitot*, których zniesienie jest w najwyższym tchnieniu (*hewel*)⁷⁸.

Sefira Bina nie jest bezpośrednio wzmiankowana w tym fragmencie, ale kontekst – przez odwołanie do jubileuszu (*juwal*) czy motyw powrotu wszystkiego do źródła emanacji, *explicite* omówiony przez anonimowego autora – wyraźnie na nią wskazuje. Znany nam z rozdziału 25 Księgi Kapłańskiej rok jubileuszowy (*juwal*) w tradycji kabalistycznej, na przykład w tekstach Nachamnidesa, autora istotnego w kontekście koncepcji wielości światów, jest terminem odnoszącym się do *Biny*, podobnie jak określenie „pięćdziesiąty rok jubileuszowy”⁷⁹.

⁷⁴ M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 188–189.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 190–195.

⁷⁶ R. Patai, *The Messiah Texts*, Detroit 1988, s. 22, 245; M. Idel, *Messianic Mystics*, s. 293; T. Sikora, *Temporalne i soteriologiczne aspekty symboliki liczby osiem w tradycji żydowskiej* [w:] *Tajemnica czasu i religie*, I. Trzeńska (red.), Kraków 2005, s. 118–131.

⁷⁷ Warto zwrócić tu uwagę na prosty fakt, że wartość numeryczna litery het wynosi osiem, która to liczba w tradycji żydowskiej stanowi symbol Mesjasza.

⁷⁸ *Sefer ha-temuna*, s. 44b–45a.

בשביעי יהיה שמטה ויובל לדבר אחד בצורת ח"ת כי הכל ישוב אל הגואל הראשון אשר פדה בשלום הכל ולנמכר תהיה גאולה וביובל יצא שהם ימי משיח העליון בשוב שבות מצרים ולא עמה, ואז נתעלה הכל אל מקום אצילותו אשר שם מקומו כמ"ש שלמה בחכמתו ו' הבלים נגד השמטות וביטולם בהבל העליון

⁷⁹ M. Idel, *Juwal ba-mistika ha-jehudit* [w:] *Szelhej meot – Kejcam szel idanim*, J. Kaplan (red.), Jeruszałajm 2005, s. 77–80.

Zwróćmy także uwagę na odwołanie do Księgi Koheleta obecne *explicit*e w cytowanym wyżej fragmencie: „(...) rzekł król Salomon w swojej mądrości siedmiokrotnie [powtarzając słowo] »przemijanie« (*hawalim*) wobec *szemitot*, których zniesienie jest w najwyższym tchnieniu (*hewel*)”. Hebrajski termin *hewel* (pl. *hawalim*), w Wulgacie został oddany jako *vanitas*, stąd przyjęło się w przekładach chrześcijańskich tłumaczyć go jako „marność”. Tymczasem źródłowe znaczenie tego słowa to, w wymiarze substancjalnym, „pył”, „para”, „oddech”, „tchnienie”, a ponadto „przemijanie”, „ulotność”, „nietrwałość”⁸⁰. Tekst wykorzystuje zarówno konkretne, jak i abstrakcyjne znaczenie tego słowa, aby podkreślić, że siedem światów/*szemitot* jest tym, co czasowe i przemijające. Jako takie ostatecznie zostają one zniesione, wchłonięte, proces kosmiczny finalnie się domyka.

Podsumowanie

Z perspektywy omówionych wyżej źródeł liczba siedem i system asocjacji zbudowany na jej podstawie oznaczają pozostawanie w układzie bezustannych powtórzeń i uwikłanie w cykliczność. W tej tradycji przejście od siódemki do ósemki, która stanowi symbol Mesjasza i ma silny wydźwięk soteriologiczny, tak samo jako przekroczenie 49 ku 50, związanej z *Biną* i kresem procesu kosmicznego, jest momentem zbawczym.

Zgodnie z wzorcem neoplatońskim *Bina* stanowi źródło emanacji oraz miejsce powrotu wszystkiego, co od niej pochodzi, zarówno wyższych wyemanowanych bytów, jakimi jest siedem *sefirot*, jak i materialnego świata. Charakterystyka *Biny* przez określenia takie jak „pięćdziesiąt bram”, „powrót”, jako jubileusz następujący w pięćdziesięciotysięcznym roku i wreszcie powiązanie jej z figurą mesjańską wyraźnie wskazuje na nacechowany eschatologicznie kosmiczny proces powrotu wszystkiego do swojego źródła.

Aby scharakteryzować *Sefer ha-temuna* na jeszcze innym poziomie wyjaśnienia, przyjąłam założenia teorii rytuału Roya A. Rappaporta. Zdaniem tego antropologa religii rytuał i właściwe mu cechy: powtarzalność, rytmiczność i niezmiennosc są źródłem fundamentalnych idei religijnych, czyli odrodzenia i wiecznego powrotu⁸¹, których przykładem jest reprezentowane przez *Sefer ha-temuna* wyobrażenie powstających na nowo światów i czasu przyjmującego postać cykli. Ujmując to za pomocą terminologii Idela, źródłem *makrochronosu*, czasu cyklicznego w skali kosmicznej jest *mikrochronos*, czyli doświadczenie powtarzalności wydarzeń w rytuale. Moim zdaniem taki pogląd znajduje uzasadnienie na gruncie hermeneutyki tekstu *Sefer ha-temuna* i jednocześnie pozwala lepiej go zrozumieć.

Zaprezentowane w tekście *Sefer ha-temuna* koncepcje czasu cyklicznego i wielości światów stanowią kabalistyczną interpretację wątku biblijnego z rozdziału 25

⁸⁰ L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *op.cit.*, t. 1, Warszawa 2008, s. 226.

⁸¹ R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków, 2007, s. 293–313 ; A. Szyjewski, *Sacrum od działania do mowy: Roy Rappaport w środowisku rytualnym* [w:] R.A. Rappaport, *Rytuał i religia...*, s. XXIX–XXXII.

Księgi Kapłańskiej, który zawiera przepisy rytualne o roku szabatowym i roku jubileuszowym. Kabalistyczna doktryna *szemitot* omówiona w anonimowym traktacie wykorzystuje cyklizm jako zasadę organizującą omówione w Księdze Kapłańskiej rytuały i przetwarza je w paradygmat czasu w skali kosmicznej. Przejście od *mikroczasu* (cyklicznego czasu rytualnego) do *makroczasu* (cyklicznego czasu kosmicznego) jest możliwe dzięki hermeneutyce tekstu biblijnego (a także Talmudu i midrasz⁸²) przez pryzmat koncepcji kabalistycznych, takich jak *sefirot*, które wydają się konstruktem wtórnie nałożonym na tradycyjne idee religijne. Autor *Sefer ha-temuna* wykorzystuje rozmaite asocjacje związane z liczbą siedem organizującą fundamentalne rytuały żydowskie, generuje także nowe związki między tradycyjnymi pojęciami religijnymi (np. siedmioramienna menorah) a elementami niespecyficznymi dla judaizmu (siedem planet znanych astrologii) na podstawie liczby siedem jako czynnika, który je spaja. Układ siódmkowy jako reprezentujący cyklizm, powtarzalność i bezustanny powrót zostaje przekroczony za sprawą *sefiiry Bina*: figury mesjańskiej, źródła i kresu procesu emanacyjnego. Należy zauważyć, że ten system nie wyklucza tak naprawdę linearnej koncepcji czasu: w idee czasu cyklicznego i wielości światów wpisany jest pewien progres. Tekst *Sefer ha-temuna* łączy w sobie zatem trzy scharakteryzowane wyżej modele czasu.

Bibliografia

- Gottlieb E., *Ha-kabala ba-kitwey rabanu Bachja Ben Aszer*, Jeruszałajim 1970.
- Górnicz D., *Rola sefiiry Bina w procesie powstawania i niszczenia światów według traktatu „Sefer ha-temuna”*, „Studia Judaica” 2015, nr 2 (36).
- Idel M., *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New York 2002.
- Idel M., *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.
- Idel M., *Juwal ba-mistika ha-jehudit* [w:] *Szelhej meot – kejcarn szel idanim*, J. Kaplan (red.), Jeruszałajim 2005, s. 67–99.
- Idel M., *Kabala. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Idel M., *Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey*, New Haven 2011.
- Idel M., *Messianic Mystics*, New Haven 2000.
- Idel M., *Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism* [w:] *Sabbath: Idea, History, Reality*, (red.) G.J. Blindstein, Beer Sheva 2004, s. 57–93.
- Idel M., *Some Concepts of Time and History in Kabbalah* [w:] *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers (eds.), Hanover and London 1998, s. 153–188.
- Idel M., *The Kabbalah in Byzantium: Preliminary Remarks* [w:] *Jews in Byzantium*, R. Bonfil, O. Irshai, R. Talgam (eds.), Leiden and Boston 2011, s. 569–708.
- Idel M., *Messianic Mystics*, New Haven 2000.
- Kaplan A., *Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice*, Boston 2004.
- Kiener R.C., *The Status of Astrology in the Early Kabbalah: From The Sefer Yesirah to Sefer Zohar*, „Jerusalem Studies in Jewish Thought” 1987, vol. 6, no. 3, s. 1–42.
- Lipiner E., *Hazon ha-otijot: torat ha-idejot szel ha-elefbeit ha-iwri*, Jeruszałajim 1989.
- Midrasz Wajikra Raba*, red. M. Margoliot, Jeruszałajim 1972.

⁸² Temat ten zostanie szerzej omówiony w innym miejscu.

- Séd N., *Le Sefer ha-Temunah et la doctrine des cycles cosmiques*, „Revue des études juives” 1967, t. CXXVI, s. 399–415.
- Ogren B., *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico Della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah*, „Rinascimento: Journal of the National Institute for Renaissance Studies” 2009, t. XLIX, s. 27–43.
- Patai R., *The Messiah Texts*, Detroit 1988.
- Pedaya H., *Ha-Ramban: Hit'alut: Zman Machzori We-Tekst Kadosz*, Tel Awiw 2003.
- Rappaport, R.A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Scholem G., *Ha-kabala szel Sefer ha-temuna we-szel Abraham Abulafia*, Jeruszałajim 1965.
- Scholem G., *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1987.
- Scholem G., *Sens Tory w mistyce żydowskiej* [w:] *idem, Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1991.
- Sefer ha-temuna*, Lemberg 1892.
- Sikora T., *Aliud valde – wokół idei hebraizmu Oskara Goldberga* [w:] O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Sikora T., *Temporalne i soteriologiczne aspekty symboliki liczby osiem w tradycji żydowskiej* [w:] *Tajemnica czasu i religie*, I. Trzcińska (red.), Kraków 2005, s. 118–131.
- Smith J.Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- Szyjewski A., *Sacrum od działania do mowy: Roy Rappaport w środowisku rytualnym* [w:] R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. XI–XXXIII.
- Talmud babiloński, <http://www.mechon-mamre.org> [dostęp: 28.05.2015].
- Weinstock I., *Be-ma'agalej ha-nigle we-ha-nistar*, Jeruszałajim 1969.
- Wolfson E.R., *Alef. Mem. Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley 2006.
- Wolfson E.R., *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality* [w:] *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*, B. Ogren (red.), Leiden and Boston 2015, s. 17–50.